محكم

جذور العقل السياسي والأخلاقي في الإسلام

قراءة محمد أركون لـ"نظرية القيم القرآنية"

نايلة أبي نادر

باحثة وأكاديمية لبنانية



قسم الدراسات الدينية

جذور العقل السياسي والأخلاقي في الإسلام*

قراءة محمد أركون لـ"نظرية القيم القرآنية"

* نشرت هذه الدراسة في مجلة "**يتفكرون**"، 2015، العدد 6

إن وقفنا نتأمل في كل ما يضجّ من حولنا نرى كم بات واضحاً دخول الوطن العربي مرحلة التقوقع والسجن في شرنقةٍ تخنق الأنفاس وتقضي على ما تبقى من تميّز للكائن العاقل عمّا سواه. عجزُ العقل واستقالة الفكر النقدي عن أداء مهامه عنوانان عريضان يكادان يلخصان واقع الحال. هل تنازل العقل العربي فعلاً عن حقوقه؟ هل تنحّى عن دوره أو تمّت إقالته بالقوة؟ إنّ من يراقب عن كثب ما يجري تصيبه الدهشة حقاً. أين ذهب الجهد النهضوي برمّته؟ ما أثر كلّ المشاريع النقدية التي تبلورت في النصف الثاني من القرن الماضي؟ ما الثمار التي جناها العقل من الحداثة الغربية وممّا أتى بعدها؟ وما جدوى كلّ ما كُتب على الرغم من جدّته ورصانته ورسوخ بنائه؟

لن نبقى أسرى السواد في حداد متجدد على أحلام ومشاريع أجهضت فلم يتسنّ لها دخول حيّز التحقق. إنْ التفتنا بتأنٍ نجدها تنهمر كحبات المطر على الأرض القاحلة تلك النصوص التي سبق ان نُشرت لتفتح من جديد آفاق المعرفة وتغوص تنقيباً، مبيّنة حجم المسافة الفاصلة بين القراءة النقدية والقراءات التبجيلية للتراث. على الرغم من وقع طبول الحرب، ما زالت أصداء الأصوات الحرة والمسؤولة تشهد للفكر وتنادي بتسليط الضوء على القيم الانسانية الجامعة. هناك، كما يبدو، أفرادٌ مصرّون على أن يلوّحوا براية الفكر بدلا من العنف، ويزرعوا بذور الأنسنة بدلا من النفي والتهميش والاقصاء.

يُعتبر البحث في القيم من مرتكزات السؤال الفلسفي والانهمام بتجليات العقل البشري عبر التاريخ. عندما ينهمّ المفكر النقدي بدراسة العقل الذي ينتج الأفكار والقيم في تراث ما، لا يمكنه أن يتغاضى عن مرحلة البحث في الجذور التأسيسية، لما تشكّله من خطوة رئيسة توجّه مساره وتضيء خطاه. لم يهمل محمد أركون في مشروعه النقدي وأبحاثه التفكيكية أهمية ما أنتجه العقل الاسلامي في المجالين السياسي والأخلاقي، لما في ذلك من أثر كبير على المنحيين النظري والتطبيقي.

يمكننا أن نتوقف بداية عند سلسلة من الأسئلة كان محمد أركون قد طرحها ممهداً لدراسته التي يتطرق فيها إلى "الدالات الثلاث" كما يسمّيها: "دين، دولة، دنيا"، أو ذرى الوجود البشري الثلاث التي تمحور حولها الفكر الإسلامي وما زال. فهو يقول مشككاً: "هل يمكن للبشر أن يقبلوا بأن يتسلّط عليهم بشرٌ آخرون، ويتحكّموا بحياتهم كمصائر روحية مثبتة ومحددة من قبل الله؟ (...) كيف وضمن أية شروط، يمكن للسلطة التي يتحكّم بها شخص واحد، أو مجموعة أشخاص، أن تصبح سيادة عليا مرتبطة بسيادة الله ذاتها وتسيطر على القلوب والنفوس عبر الكلام الموحى؟ كيف يمكن لشخص بشري، أو عدة أشخاص أن يتوصلوا الى إيهام الآخرين بأنهم يحكمون باسم الله ويمثلون الله على الأرض"؟ (محمد أركون، الإسلام، الأخلاق، والسياسة، بيروت، مركز الإنماء القومي، ط1، 1990، ص 71)

هذه الأسئلة حفرت عميقاً في وعي محمد أركون منذ زمن، فانكبّ، في سبيل تلمّس الإجابات المقنعة، على دراسة وتفكيك الخطاب الإسلامي في مجالَي الدين والسياسة، متوقفاً عند كيفية استثمار الروحي في ما هو زمني، وإسقاط التقديس على ما هو دنيوي عبر حقبات تاريخ الفكر الاسلامي. نجده يصرّ على ضرورة تفعيل الفكر النقدي الحر والمستقل والمرِن في آن معاً في ما يتعلّق بعلم الأخلاق وعلم السياسة. من هنا نجده يغوص في التنقيب في مرحلة الإسلام الكلاسيكي، أي المرحلة التاريخية الممتدّة بين القرنين الأول والخامس للهجرة، من أجل الاطّلاع على العوامل الاجتماعية والتاريخية التي يعتبرها الركيزة الأساس لمعرفة كيفية تشكّل وتطور الأفكار الأخلاقية والسياسية منذ القرن الهجري الأول حتى يومنا.

إنّ التوقف عند كتاب أركون **الإسلام، الأخلاق والسياسة**، الذي صدر بالفرنسية عن اليونسكو عام 1986، ومن ثم نقله هاشم صالح إلى العربية ليصدر في العام 1990 عن مركز الإنماء القومي، من شأنه أن يلقي الضوء على حلقة مهمة من مشروعه النقدي الذي تناول العقل الإسلامي في بعديه الأخلاقي والسياسي. لا أظن أنّ الكتاب قد أخذ حقه في حينه، لذلك هذا المبحث سيحاول أن يسلّط الضوء على أبرز ما جاء في هذا المؤلّف من أفكار ومواقف نقدية بعامة، لكي تفصّل القول في قراءة أركون النقدية لـ"نظرية القيم القرآنية" باعتبارها تؤسس للعقل الأخلاقي والعقل السياسي في الإسلام. يذكر في المدخل أنّ هذا الكتاب جاء حصيلة أعمال الندوة الدولية التي نظمتها اليونسكو حول: "الرؤية الأخلاقية والسياسية للإسلام"، التي أسهم فيها حوالي ثلاثين مفكراً وباحثاً توقفوا عند "وظيفة الدولة طبقاً للنظرية الإسلامية"، وعند "مساهمة الرؤية الإسلامية في تحسين الواقع الأخلاقي والسياسي اليوم"، وعند "الروابط بين الفرد والدولة في الإسلام".

الدراسة التي قدّمها أركون في كتابه "**الإسلام، الأخلاق والسياسة**" تهدف إلى قياس حجم الحاجة والضرورة الملحّة، على حدّ تعبيره، "لإعادة التفكير بتراث الإسلام بدءاً من أسسه وجذوره". يلفت الكاتب النظر إلى أنّ القرآن كان قد أسس رؤية دينية حول العالم والمصير البشري تتحكّم بالمجتمعات والبيئات التي انتشر فيها. لقد مارست هذه الرؤية دورها في التاريخ على "هيئة محورية أخلاقية، أو منظومة أخلاقية"، نتج عنها عدّة مقترحات تتضمّن "إمكانات عديدة من الدلالة والمعنى".

من هنا يمكن طرح الأسئلة التالية:

هل يمكن حصر الاهتمام برؤية واحدة تعتبر نفسها إسلامية حقاً من دون غيرها، أم أنه أصبح ضرورياً تسليط الضوء على تاريخ التعددية العقيدية التي ميّزت مرحلة الإسلام الكلاسيكي بين القرنين الأول والخامس للهجرة؟

ما المكانة التي ينبغي أن تُعطى للعوامل الاجتماعية والتاريخية في عملية تشكّل وتطور الأفكار الأخلاقية والسياسية منذ القرن الهجري الأول حتى يومنا هذا؟

ما الذي يمكن أن تقدّمه قراءة الحالة التاريخية السائدة في المجتمعات العربية والإسلامية منذ الخمسينيات ضمن إطار الأخلاق والسياسة؟ وما العراقيل والصعوبات التي من شأنها أن تعرقل هذه القراءة؟

ما دور المخيال الديني في إنتاج الأدبيات الأخلاقية والسياسية التي تنظم حياة المسلم وتضبط فكره وتؤطّر مساره؟ وما آثار ذلك على خطاب الحركات السلفية المعاصرة؟

للإجابة عن هذه الأسئلة يقسّم أركون كتابه الى أربعة فصول وخاتمة، تحمل العناوين التالية:

1- نظرية القيم القرآنية

2- دين، دولة، دنيا

3- رؤى أخلاقية وحس عملي عفوي ومباشر

4- الرؤى السياسية والتاريخ المحسوس، ومن ثم الخاتمة تحت عنوان: الإسلام اليوم.

كما سبق أن ذكرت سأفصّل القول في نظرية القيم القرآنية التي أفرد لها أركون الفصل الأول من كتابه، وذلك لأنها تعتبر القاعدة المؤسسة لكل من العقل الأخلاقي والعقل السياسي الإسلامي.

في نظرية القيم القرآنية

يرى أركون على الصعيد العملي، أنّ القرآن حاضر في حياة الناس اليومية أكثر من أي وقت سابق، وأثر ذلك واضح من الناحية الاجتماعية والإيديولوجية. ويلحظ أنّ وسائل الإعلام قامت بتحوير طريقة حضوره في المجتمع وغيّرتها، وقد تكون زادت من "هيمنة" هذا الحضور على النفوس. أمّا من الناحية النظرية فيبدو القرآن بمنزلة "الدستور النموذجي" الأعلى، وهو "ذروة المشروعية القصوى، إنّه بمثابة المصدر الغني الذي لا ينفد والذي ينبغي أن يُبنى عليه المجتمع الإسلامي. من هنا نجده يتوقف عند استخراج النظرية الأخلاقية القرآنية التي وجّهت وما تزال مسار الفكر العربي الإسلامي في مختلف حقبات التاريخ. يقصد بنظرية القيم الأخلاقية القرآنية: "المبادئ المحورية الخلقية التي رسخها القرآن"، وهي تشير إلى نقد القيمة وإلى نظام القيم المحورية التي رسخّها هذا النقد واقترحها على المؤمن، ليس للتأمل بها فقط، وإنما لتجسيدها في الحياة اليومية

لكي يشهد المؤمن "في كل لحظة على المطلق المتعالي الذي يحيط به". (محمد أركون، **الإسلام، الأخلاق والسياسة**، ص 22)

يركّز أركون في دراسته على موضعة القيم القرآنية المحورية "بالقياس إلى القيم المحورية الخاصة بالعقل المستقل الذي يعتبر معطى الوحي بمثابة **مادة للمعرفة النقدية**، وليس فقط مصدراً للتربية والتأسيس وتهذيب الأخلاق". (محمد أركون، م.س، ص 22) يعالج أركون الموضوع من زاوية التداخل والتفاعل المتبادل بين المحورية الأخلاقية القرآنية من جهة، والمحورية الأخلاقية الخاصة بالعقل النقدي الذي لا يمكنه أن يخضع للّاهوت التقليدي، من جهة أخرى. أعلن الخطاب القرآني الحقيقة المطلقة عن العالم والمخلوقات والتاريخ، مرسخاً بواسطة العمل التاريخي المحسوس للنبي "هرمية مراتبية للقيم" يطلق عليها أركون عبارة: "النظرية الأخلاقية القرآنية"، أو "المحورية القيمية القرآنية" (Axiologie coranique)، وذلك من خلال استخدام الأساليب الأدبية والبلاغية كالقصص مثلاً.

من هنا نجد أركون يحلل المعايير الحاسمة التي يستخدمها القرآن لكي يفصل بين أنواع السلوك الإيجابية التي تتوافق مع نظام قيمه وبين أنواع السلوك السلبية التي تهدم هذا النظام، فيحصي أربعة معايير هي:

1- أسماء الله الحسنى

2 - الشهادة

3- الأمّة، المؤمنون

4- الشرع، الأمر

ويشير إلى أنّ الترابط والتشابك المتين بين هذه المعايير يؤسّس المحورية الأخلاقية القرآنية ويؤطّرها، وذلك بهدف الحطّ من قِيم "المجتمع الجاهلي المتوحش" وإحلال قيم طائفة المؤمنين التي انخرطت في "التحالف الأبدي مع الله" مكانها. (محمد أركون، م.ن، ص 23)

المعيار الأول: أسماء الله الحسنى

يتوقف أركون عند كلّ معيار على حدة، ليكشف كيفية تفاعله وتأثيره في التاريخ والمجتمع، ويبدأ بالمعيار الأول: أسماء الله الحسنى، لكي يشير إلى أنّ إله القرآن بخلاف إله الفلاسفة المتأثرين بأفلاطون هو إله

حي وناشط وفاعل ينخرط في التاريخ، على علاقة دائمة بالمخلوقات. إنه الفاعل الأول المسيطر على تاريخ النجاة في الدنيا والآخرة. من هنا كان على كل مسلم أن "يتلقّى الله بواسطة التجربة التاريخية للأمّة ومن خلالها". لذلك لم تعد الصفات المنسوبة لله مجرّد موضوعات للتأمل النظري، لا علاقة لها بالوجود المحسوس، "إنما هي عبارة عن المفردات والتعابير المطابقة التي ينبغي على الإنسان أن يستخدمها من أجل التكلم عنه، والتوجه إليه، ومن أجل شكره وطاعته لنعمه التي أسبغها على المؤمنين". (محمد أركون، م. ن، ص 23)

إله القرآن لا يتجلّى فقط من خلال اللغة، إنما أيضاً من خلال الحركة الروحية والزمنية على نحوٍ متداخل لا ينفصم، وذلك بخلاف إله الفلاسفة الذين عزلوا الله في الواحد الأمثل والنقي ببساطته العقلية التأملية.

يرى أركون في صفات الله التالية: **الجبار، والمهيمن، والرحمن، والرحيم، والمريد، وكاشف الغيب،** نقاط ارتكاز رئيسة يستند إليها الفكر "من أجل الإمساك بالكينونة"، ثم إنها تجعل الله هذا الكائن المطلق يخترق الإنسان المحدود. من هنا يصبح الخطاب القرآني خطاباً تكوينياً فاعلاً ومؤثراً، بتعبير آخر، إنه قادر على خلق المؤمن وصياغته طبقاً لتحديداته الخاصة في كل مرّة تتمّ تلاوته والتلفّظ بآياته.

يصرّ أركون في هذا السياق على وظيفة المجاز المستخدم في الخطاب القرآني والدور الذي يلعبه في ابتكار المعنى، وترسيخ مادة رمزية خصبة تبدع المعنى بشكل دائم، ومن دون توقف عند تفسير واحد محدد. من هنا نجده يلفت النظر إلى الصراعات والتوترات التي ألهبت التفاسير الإسلامية بمختلف أنواعها: الصوفية، والكلامية، والفقهية، الأمر الذي يؤدّي إلى تجاوز التقابل الثنائي التاريخي بين أهل الظاهر وأهل الباطن. يقول: "إنّ التركيبة المجازية للخطاب القرآني ليست فقط مجرّد تصعيد للواقع أو اعتلاء به، وليست أيضاً مجرّد حلية أدبية أو تزويق أسلوبي جذّاب يظلّ مع ذلك مادياً ومباشراً وذا دلالة معنوية. إنها ليست كلّ ذلك فقط، كما أراد أن يوهمنا التفسير الإسلامي الكلاسيكي (وخصوصاً تفسير الفقهاء)، وإنما هي عبارة عن تحريك للحياة والوجود بواسطة إمكانات اللغة الجمالية والفنية". (محمد أركون، م.س، ص 25)

هنا يكمن الفرق الأساس الذي يميّز الفيلسوف عن النبي، أي التأمل الذهني عن اندفاع القلب، والفكر النخبوي عن التجربة المرتبطة بالعمل التاريخي المحسوس داخل الأمّة. يشير أركون إلى أنه من خلال حكاية سقوط آدم وعقد الإيمان أو الميثاق تنجلي المعركة الأساس التي يخوضها الإنسان في حياته. هذه الحياة التي يجب أن تشهد باستمرار على نِعم الله، وتتميّز بالخضوع المطلق له، والطاعة لأوامره ونواهيه، والتفاني في عبادته. والطاعة هنا يُقصَد بها المعنى الأصلي والقرآني للكلمة، أي الإسلام، وليس الإسلام كما تبلور في القوانين الفقهية.

المعيار الثاني: الشهادة

يبدأ أركون بلفت الانتباه إلى أهمية الأذن التي من شأنها أن تصغي للكلام الموحى الذي تُلِيَ منذ البداية ليُسمع في لحظة الانبثاق الأولى. فاستخدام البصر والسمع يعني أنّ المرء شاهد فعلاً على ما كان يجري ويصبح بإمكانه أن يُخَزِّن في وعيه الكلام والحركات، بالإضافة إلى العلاقات التي تربط الأشخاص والجماعات، والظروف المادية المحيطة بما يسمّيه أركون "عملية الوحي". الأمر الذي ينتج عنه حكماً اليقين والإيمان المطلق بالدعوة. "وحدهم أولئك الذين شهدوا التبليغ في لحظته الأولى يمكنهم أن يشكلوا الشهادة الأصلية التي تولّد الإحساس نفسه باليقين ويحملونها كوديعة". (محمد أركون، م.س، ص 27)

من هنا يرى أركون أنّ الدور المحوري للشهادة يتجلّى في "شهادة الإيمان ذاتها"، وهي حظيت بقيمة الطقس أو الشعائر الدينية، إذ يكفي أن ينطقها الإنسان لكي يصير عضواً في جماعة يربطها عقد الإيمان فيصبح بذلك مسلماً. يلحظ مفكرنا من الناحية الألسنية أنّ استخدام ضمير المتكلم المفرد "أشهد" يلزم صاحب الشهادة شخصياً في عقد الإيمان الأولي المتجسّد في وعيه لكي تصبح كلّ أفكاره وهواجسه وأعماله منسجمة مع إسلامه، أي مع خضوعه وطاعته لكلام الله. لذلك يؤكد أركون على أنّ الشهادة ترسّخ الوعي الفردي بصفته "حرية مطيعة ومشروطة"، أي أنّ المؤمن يحمل الشهادة بحريّة لأنّه استنبط بداهةً ما يشهد عليه وما هو مؤتمن عليه في آن من قِبل الكلام المطلق. لكن يجب التنبّه إلى أنّ هذه البداهة لن تترك للمؤمن حرية الاختيار بعد ذاك والسير في الانحراف أو التخلّي عن الالتزام الأنطولوجي الذي تبنّاه أبناء آدم، أي لا مجال للتراجع. لهذا السبب بالذات، يقول أركون: "نجد أنّ الأخلاق والسياسة والقانون تتداخل وتتشابك كلها في ممارسة الاختيار المقيّد أو الحرية المستعبدة". (محمد أركون، م.س، ص 28)

لذلك يمكن الربط بين الشهادة والسلوك اليومي في المجتمع، إذ يصبح الوعي مسكوناً بالميثاق مكان ترسّخ الحق والنطق به. عندها ينطق المؤمن بالحق من وجهة الله المطلق وليس من وجهة الأمور الدنيوية العارضة والزائلة. بتعبير آخر، عندما ينخرط المؤمن في ساحة القتال، أو يقرأ حديثاً من أحاديث الرسول، أو يشهد في المحكمة أمام القاضي، فهو يقوم بتأدية الشهادة عينها، أي أنه يجسّد الحق على نحو كامل في الحياة الدنيا. ويؤكّد أركون في هذا السياق على أنّ الشهادة في هذا المفهوم مرتبطة بشكل وثيق بأسماء الله وبالعصبية الروحية التي تجمع بين مختلف أبناء الأمّة، وهي تشكّل سلوكية الوعي الإسلامي الفريدة من نوعها. ويضيف أنه "على هذا الصعيد بالذات تتموضع القطيعة الفاصلة بين الرؤية الأنطولوجية والأخلاقية للإسلام، وبين الرؤية الفلسفية". (محمد أركون، م.س، ص 28)

ولكن على الرغم من ضخامة الخلافات بين مدارس الفكر الإسلامي في القرون الوسطى، فإنها حسب أركون لم تؤثر على الخلاف الكبير والقطيعة الأكبر التي حصلت بين الثقافات المؤسّسة على التراث الشفهي والثقافات المؤسّسة على العقل الكتابي، والتي من شأنها أن توجّه الكثير من السلوكات والمعتقدات في آن معاً. هذا الصراع من شأنه أن يغير في شروط ممارسة العقل وأشكال المعرفة، فالعقل المبني على التعبير الشفهي لا غير، له ما يميّزه عن العقل الذي تكوّن انطلاقاً من تأثير المطابع. أمّا اليوم ومع انتشار الثقافة السمعية البصرية، فالتغيّر حاصل لا محالة في شروط ممارسة العقل وأشكال المعرفة أيضاً. تبقى الإشارة إلى أنّ "القيمة الأساسية للشهادة الشفهية استمرّت في فرض نفسها في المجال الإسلامي، لأنّ الدولة الرسمية بكل ثقافتها الكتابية الفصحى والحواضر الأساسية المرتبطة بها لم تستطع أن تقضي على تلك القطاعات الواسعة من المجتمع التي استمرّت في الخضوع للثقافة الشفهية (كالأرياف والأمصار البعيدة والجبال)". (محمد أركون، م.س، ص 28)

هذه الإشارة المهمة إلى دور الثقافة الشعبية الشفهية من شأنها أن تشير إلى حال التوتر الدائم بين الدولة بأجهزتها الرسمية وبين القبائل والعشائر البعيدة بخاصة على الصعيدين الأخلاقي والسياسي. إنّ "المجتمع المدجّن" الذي خضع لرقابة الدولة الرسمية قام بتطوير قانون توحيدي خاص ومنتظم، فوُضع بذلك علم الأخلاق، إمّا تحت سيطرة المحورية الأخلاقية القرآنية، أو تحت سيطرة المحورية الأخلاقية الفلسفية. هذا في حين أنه في المجتمع المتوحش الذي يُطلق عليه القرآن صفة الجاهلي نجد أنماطاً متعددة من القوانين العُرفية والأخلاقية بعدد القبائل والفئات الاجتماعية المعزولة والمتنافسة في ما بينها. من الملفت أنّ القرآن كان قد استوعب، برأي أركون، واستعاد عدداً من القيم الأخلاقية وحتى العقائد الإيمانية والشعائر التي كانت سائدة سابقاً، على الرغم من رفض وثنية المجتمع بكل تجلياتها، يذكر على سبيل المثال فريضة الحج. لقد "أسبغ على هذه الاستعارات والإلحاقات رداءه، وخلع عليها أنواره ومشروعيته الأخلاقية. وعلى الرغم من ذلك فلم ينته هذا الصراع أبداً على مدار التاريخ حتى اليوم، لأنّ جذوره الإنتروبولوجية لم تنل منها، ولم تمحها استراتيجية القرآن النضالية وتجربة المدينة. وقد أصبح هذا التضاد الصراعي أكثر عنفاً وقوة عندما حلّت الظاهرة الإسلامية التي تمسك بها الدولة الرسمية، محل الظاهرة القرآنية، وذلك بدءاً من العصر الأموي". (محمد أركون، م.س، ص 29)

المعيار الثالث: الأمّة

يشير أركون بداية إلى أنّ لفظة الأمّة قد شُحنت بدلالات معنوية لا تعود كلها بالضرورة إلى زمن القرآن، بل إلى العصور اللاحقة. قام المعنى اللاهوتي والفقهي بحجب المعنى القرآني ممّا يزيد الأمر صعوبة

في بلوغ الهدف، لذا نجد مفكرنا يتوجّه نحو صحيفة المدينة باعتبارها وثيقة نادرة وهامة، تعود بتاريخها إلى زمن القرآن، وهي بإمكانها أن تُسهم في الكشف عن معنى الأمّة. ويؤكّد على أنّ كلمة الأمّة مثل كلمة الإسلام جاءت نتيجة عملية مزدوجة، هناك أولاً، العمل التاريخي المحسوس للنبي الذي تمكّن بمساعدة مجموعة صغيرة من تلامذته، أن يوسّع تباعاً من تحالفاته ومن دائرة نفوذه ليؤسّس "اتحاداً فيدرالياً" يتخطّى القبيلة ويتمركز سياسياً في المدينة. وهناك ثانياً، الدور الذي لعبه المنطق القرآني أو الخطاب القرآني في عمق هذه التشكيلة الاجتماعية السياسية الحديثة عندما خلق وعياً خاصاً بهذه الجماعة من ناحية رسالتها الدينية التي تتجاوز التاريخ وتخترقه في آن. "هكذا نجد أنّ الأمّة تشكّل جزءاً لا يتجزأ من المحورية الأخلاقية القرآنية، لأنها تمثل التجسيد التاريخي المحسوس للسلطة التي رسّخت المنطق القرآني". (محمد أركون، م.س، ص 30)

يصرّ أركون على البحث عن المعنى التزامني للفظة الأمّة، فيرى أنه عندما كان النبي يقوم بالتحالفات القبلية المعروفة في المجتمع العربي البدوي من أجل تأسيس قاعدة لوحدة اجتماعية تتجاوز القبيلة، كان القرآن ينفخ فيها روح الوعي والعقل مقدّماً للأمّة إطاراً فكرياً ونظاماً قيمياً يجعل من المؤمنين قوماً مميزين. لكن الكلمات المستخدمة في القرآن للدلالة على الجماعة الأولى، وهي: الأمّة، أو القوم، أو المؤمنون، كانت تدلّ على مجموعة بشرية محدودة العدد زمن النبي، وهي تشير بخاصة إلى أولئك الذين قبلوا أن يطيعوا الله والرسول، والذين قبلوا بمحمد زعيماً وقائداً سياسياً. إنّ المعنى اللاهوتي والإيماني للأمّة لم يحصل بالنسبة إلى أركون إلا لاحقاً.

يعمل أركون تالياً على إبراز العمليات الأسلوبية والبلاغية التي قام بها القرآن من أجل تصعيد الخطاب وتعميمه والتعالي به فوق الأحداث المحددة، والمعالم المحسوسة، والإشارات التاريخية الدقيقة. لقد تمّ إسباغ الروحانية الدينية والكونية على مفردات لها مضمون اجتماعي وسياسي وقانوني في الأصل. الأمر الذي أدّى فعلاً إلى محو كلّ التفاصيل والدقائق التاريخية للأحداث، وارتقى الخطاب إلى المستوى الكوني الموجّه إلى البشر في كل زمان ومكان. يلحظ أركون أنّ هذه العملية أفقدت الخطاب القرآني تاريخيته، فبدا وكأنه خارج التاريخ أو يعلو عليه، ممّا يسمح بتأويله وتحيينه وجعله فاعلاً يوجّه أدقّ السلوكات السياسية والاجتماعية. ويوضح أنّ القرآن قد توصّل إلى تشكيل وعي الأمّة بواسطة الأوامر والدعوات وضرب الأمثلة والتحذيرات. "فعندما تستبطن هذه الأخيرة - أي الأمّة - القيم وأنواع السلوك التي يقترحها عليها الله، فإنها تصبح وكيلة الله في العمل المخلص للبشر. (على هذا النحو فَهِم المسلمون لاحقاً نجاحاتهم في الفتوحات أو استرجاع المناطق الداخلة في الإسلام، لأنهم أطاعوا الله فقد وهبهم كلّ هذه الأراضي الشاسعة الواسعة). وعلى هذا النحو فسّروا سبب الهزائم التي حصلت مؤخراً، كهزيمة 5 حزيران فقالوا: لقد تخلّينا عن الدين فتخلّى الله عنا". (محمد أركون، م.س، ص 32)

لكن يعود أركون ويسأل باحثاً عن نسبة المسلمين الذين انخرطوا فعلياً في تعاليم القرآن ومارسوا القيم التي بثّها شهادة لله، وليس في سبيل تحقيق مصالح سياسية واقتصادية للعائلة أو للعشيرة التي ينتمي إليها. وتأكيداً على ذلك يلفت الانتباه إلى أنّ القرآن يتحدّث علناً وبلهجة التوبيخ عن أولئك الذين تقاعسوا عن الجهاد فاختاروا خدمة عصبياتهم فامتنعوا عن مقاتلة أخ أو قريب في الجهة المعادية. هكذا انغرس وعي الأمّة في الإطار الزمكاني المقدّس فحاولت أن تجسده في تاريخها الخاص، واستمرّت في التعلّق بالمحورية الأخلاقية القرآنية حتى ظهور "الأمّة القومية الحديثة" التي ترتكز على المعنى العلماني الحديث: Etat-Nation

لكن ذلك يجب ألا ينسينا برأي مفكرنا "أنّ الأمّة الناتجة عن الخطاب القرآني وتجربة المدينة قد أصبحت بظهور العلماء (الفقهاء) الذروة العليا للسيادة الدينية والمشروعية التي ارتدّت في بعض الأحيان على الخليفة ذاته وعارضته في ما يخص بعض شؤون العقيدة" (مثلا محنة ابن حنبل). (محمد أركون، م.س، ص 33)

لقد كلّف القرآن الأمّة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أي ترسيخ وتأبيد النظام الذي أراده الله، وما يبرّر حكم الخليفة الإمام يكمن في رعاية كيفية تطبيق هذا الأمر والتحقق من تمامه. من هنا كان الكلام على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ملحقاً باستمرار بالكلام على الإمامة في الأدبيات اللاهوتية، حيث التعاليم الأخلاقية التي تطبع العقلية الجماعية للمسلمين من خلال خطبة الجمعة وفي التعاليم التربوية، الأمر الذي أسهم في ترسيخ النظام الإلهي في الحياة الدنيا، ورسم بالتالي الدور الأساس الذي يجب أن تقوم به الأمّة قبل تشظّيها إلى قوميات مختلفة ومتناحرة في ما بينها.

المعيار الرابع: القانون أو الأمر

يبدأ أركون بالاشارة أولاً إلى أنّ القرآن لا يستخدم كلمة شرع التي أصبحت تعني لاحقاً القانون الإلهي، ويشير إلى أنّ لفظة الشريعة واردة مرّة واحدة في القرآن، وهي تعني السبيل أو الطريق مع ربطها بكلمة أمر. جاء في سورة الجاثية الآية 17 ما يلي: "ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتَّبِعها ولا تتّبع أهواء الذين لا يعملون". والأمر يفيد هنا "النظام ومجمل الوصايا والإيعازات الصادرة عن سيادة عليا مستقلة ومشروعية مطلقة". كما أنّ القرآن غالباً ما يستخدم الفعل في صيغة الأمر، إذ أنّ الله يمارس سلطته بالكامل على النبي كما على الأنبياء السابقين، ويمارسها على كلّ البشر من مؤمنين ومعارضين بواسطة النبي محمد. انطلاقاً ممّا تقدّم يمكن القول "إنّ الوحي القرآني كله يمارس فعله كقانون ضخم، وكأمر لا يُناقش ولا يُرَد لأنه خيرٌ ومتعالٍ. ولهذا السبب فإنّ الفقهاء والمشرّعين الذين سيبلورون القانون الديني، اعتماداً على الأمر، سوف يقولون إنّ السلطة التشريعية لا تنتمي إلا لله. وعلى هذا فإنّ الفقهاء من مؤسّسي المدارس والمذاهب لم يقوموا إلا بجهد

عقلي بسيط لكي يستنبطوا الأحكام من أوامر الله ونواهيه. إنّ مهمّتهم هي مهمة استنباط لا أكثر ولا أقل ". (محمد أركون، م.س، ص 34)

انّ هذا الكلام من شأنه أن يسلّط الضوء على مكمن الأصول الأخلاقية في القانون الإسلامي، إنه القرآن، لذلك كانت الأمّة ملزمة بتطبيقه والالتزام بأوامره ونواهيه. كذلك هناك أيضاً عملية يشير إليها أركون في هذا السياق، إنها محاولة تطبيق كليّة النص القرآني والأحاديث النبوية ضمن ما بات يُعرف بأصول الفقه، الأمر الذي أبرز بوضوح أثر المحورية الأخلاقية القرآنية على النفوس وعلى غزارة إنتاجيتها النفسية والثقافية. لا يهتمّ مفكرنا بتقويم المنهجيات المستخدمة في علم أصول الفقه، إنما ينشغل في تبيان مدى الحرص الذي تفصح عنه هذه المنهجية في إطاعة القانون الإلهي والخضوع له. لذا يلحظ أنّه عندما وضع الفقهاء تراتبية هرمية لمصادر القانون على الشكل التالي: القرآن، الحديث، الإجماع، القياس، كانوا يهدفون إلى إخضاع كلّ مصادر التشريع الأخرى للقرآن نفسه. ويضيف أنّ العبارة الشهيرة: "لا حكم إلا لله" ليست محصورة بمعارضة الخوارج فقط، إنما تجسّد "مقولة الإيمان الأولى" عند كل المسلمين، فهي تمنع بوضوح "أي حكم شرعي من دخول كتب الفقه والقانون إذا لم يتمّ التأكّد من توافقه مع القانون القرآني الأعلى".(محمد أركون، م.س، ص 34)

يلفت أركون الانتباه إلى أنّ القانون الديني باعتباره محوراً من محاور التعاليم القرآنية تمكّن من التوسّع أيضاً في مجال الصوفية ومجال الأخلاق المتعلّق بآداب السلوك. لقد كان الصراع محتدماً بين الفقهاء الذين التزموا بتطبيق الشريعة حرفياً وبين المتصوفة الذين حاولوا التحرّر منها، هذا الأمر كان صحيحاً على مستوى القانون الديني المُعاش باعتباره تطبيقاً للقضاء والعقوبات الدنيوية. لكنّ الأمر سيختلف على صعيد القانون الديني باعتباره تبياناً عن إرادة الله ونظامه في خلقه، إذ يجد مفكرنا أنّ الصوفية هم أيضاً ذهبوا بعيداً جداً في استبطان روح الأوامر والنواهي الإلهية، عندما أضافوا إليها بعداً جديداً هو الحب المثالي المطلق. ويلحظ أنّ أهل التصوف ركزوا على بعض صفات الله من دون غيرها، كصفة المحبة مثلاً، وأعطوها أهمية مطلقة. لذا نراهم قد تمكّنوا من أن يوضحوا المضامين التلميحية والإشارات الخاطفة التي توحي بها الآيات القرآنية، معتمدين على منهجيتهم الروحية ولغتهم التقنية، فبرهنوا على أنّ هذه الآيات لا يمكن استنفادها بواسطة منهجية التفسير النحوي واللفظي والبلاغي كما حاول أن يوهمنا بذلك الفقهاء والأصوليون، مصرّين على أنّ الكلام الإلهي الذي ينصّ على القانون الأكبر يمكن أن يُفسّر بصيغة أخرى ومنهجية مغايرة انطلاقاً من التدريبات الروحية والمسار الصوفي.

أمّا على صعيد الأخلاق وآداب السلوك فيرى أركون أنّ الحرص على اتباع القانون الديني الأعلى قد ظهر بوضوح من خلال المناقشات التي دارت حول مكانة العقل البشري. ويستشهد بما حدث في هذا

الخصوص بين المعتزلة والأشاعرة. فالمعتزلة يعتبرون أنّ الأفعال البشرية تخضع كما أفعال الله للتقويم الأخلاقي، إذا أخذنا بالاعتبار مرجعية الشروط الداخلية والخارجية لإنتاجها أو توليدها، لأنّ الله قد زوّد البشر بمعرفة داخلية تمنحهم القدرة على تمييز الخير من الشر. من هنا يصبح مفهوم القانون الديني مطبّقاً من قبل الإنسان العاقل والمسؤول عن أفعاله. هناك أيضاً في الجهة المقابلة الموقف الأشعري الذي يبغي المحافظة على "الأولوية الأنطولوجية" لقدرة الله وجبروته، عندما جعلوا الأحكام الخلقية الخاصة بالأفعال لا تستمدّ شرعيتها إلا من كلام الله، بعيداً عن الأفعال وصفاتها.

ما يهمّ أركون في هذا الإطار يكمن في التوقف عند أنماط تلقّي القانون الديني كما نصّ عليه القرآن من قبل مختلف الفئات، أكثر من التوقف عند تفاصيل الخلافات بحدّ ذاتها التي سيطرت على الفِرَق المتنافسة. ثم إنّ أنماط التلقّي هذه تعيد، برأيه، كتابة القرآن أو فهمه طبقاً لإدراكات وتحديدات مختلفة ومتأثرة في كل حالة معينة بالثقافة السائدة، وبالمجادلات الفكرية المحيطة بكل بيئة تاريخية. لذا نجده ينهمّ بكيفية المرور والانتقال من مستوى المحورية القرآنية إلى النظام العقيدي المعتزلي أو الأشعري المرتبط بالشروط التاريخية التي تتحكّم بإنتاجه. يعتقد بـ"أنّ الديالكتيك الكائن بين الأخلاقية القرآنية والتاريخ يمثّل فصلاً من فصول تاريخ الفكر العربي الإسلامي "الذي لم يُدرس كما يجب، من أجل التمكّن من فهم "المكانة المعرفية لكلّ أخلاقية موضوعة على محك التاريخ". (محمد أركون، م.س، ص 36)

وفي كلامه على الموقف الأشعري، يعرّج أركون على ابن حنبل لكي يشير إلى أهمية ما زرعه في نفوس الأغلبية في الإسلام من ضرورة تلقّي الكلام الإلهي بلا كيف، ويقول: "الأسوأ من ذلك هو أنّه بعد الأشعري وتلامذته المباشرين كالباقلاني والجويني والغزالي... راح هذا الموقف يُستعاد ضمن إطار الفكر السكولاستيكي الاتباعي، وتجمّد وتخشّب وفقد حيويته الأولى لأنه أصبح لا علاقة له بالتوتر التاريخي الخلّاق الذي ميّز المرحلة الأولى (المرحلة الكلاسيكية). أقصد مرحلة الفقيه المؤسّس الذي قام بجهد شخصي للإبداع العقائدي: أي قام بالاجتهاد، في حين أن تابعيه في المرحلة السكولاستيكية اكتفوا بالتقليد والتكرار". (محمد أركون، م.س، ص 37)

إنّ التوقف بداية عند هذه المعايير الأربعة الحاسمة التي يرسم القرآن بواسطتها الحدود الفاصلة بين السلوك الإيجابي والسلوك السلبي المخالف لنظام قيمه، وهي: أسماء الله الحسنى، والشهادة، والأمّة - المؤمنون، والشرع- الأمر، ومن ثم الغوص في دراسة الرؤى الأخلاقية والسياسية للإسلام، خطوتان منهجيتان قد أبرزتا الحاجة إلى إعادة التفكير في تراث هذا الفكر بدءاً من جذوره.

لقد ركّز أركون على الصراع والتنافس بين رؤيتين نتجتا عن كيانين مختلفين ومتمايزين هما: النظرة الإسلامية المرتكزة على القاعدة الأخلاقية القرآنية وتجربة المدينة من جهة، والنظرة الفلسفية التي تجمع بين الموروث الفلسفي الأفلاطوني والأرسطي والأفلوطيني من جهة أخرى. وبما أنّ الفلاسفة لم يرفضوا بشكل صريح النظرة الإسلامية بل دمجوها في رؤاهم الخاصة، وبما أنّ الرؤى الحالية في أرض الإسلام تستعيد الثوابت الأرثوذكسية التي تشكّلت سابقاً وتكررها كما هي، فإننا نجد أركون يصوّب مطرقة النقد نحو هذه الأخيرة بهدف إعادة التفكير في الإسلام اليوم. نجده يعلن "أنه منذ لحظة ابن رشد وابن خلدون لم تحصل في أرض الإسلام أية بادرة عقلية، للتفكير ولو جزئياً، بالمشاكل التي يطرحها الإسلام بصفته نموذجاً معيارياً أعلى للوجود: إنّ كتب ومؤلفات المسلمين، منذ القرن التاسع عشر حتى اليوم، لا تفعل إلا أن تؤكّد على صحة هذا النموذج المعياري وصلاحياته وعلى أصله الإلهي وتفوّقه الكوني على كل ما عداه من أديان. وهذا ما يؤدّي إلى استغلاله من قبل الحركات السياسية على الصعيد الإيديولوجي المحض. ويؤجِّل بذلك خط البحث النقدي المتحرّر والمحرِّر". (محمد أركون، م. س، ص 171-172)

نلحظ بوضوح كم أنّ أركون مسكون بالهمّ النقدي، ليس بهدف النقد وحسب، إنّما في سبيل التعرية والكشف عن مكامن الخلل التي لم يعد جائزاً التغاضي عنها، لأنّ المخاطر تتفاقم إلى حدّ لم يعد سهلاً معه الخروج من المآزق المتراكمة جيلاً بعد جيل. من هنا تأتي دعوته إلى التمييز بين الأخلاقية القرآنية من جهة، وبين الآيات المستشهد بها في المناسبات المتغيرة من جهة أخرى، وذلك من أجل أن يتمّ قياس مدى الفقر الفكري والبؤس الثقافي للقراءات التلفيقية والتوفيقية المنتشرة بكثرة اليوم تحت شعار الإسلام. يقصد أركون بهذه القراءات تلك التي تبرهن بنظرة مختزلة على أنّ القرآن قد اخترع مسبقاً كلّ المفاهيم الخاصة بالعصر الحديث بما فيها الذرة، وحقوق الإنسان، ومكانة المرأة، وحتى الاشتراكية. ينتقد العقلية السائدة بتفوّق المفاهيم السياسية والاقتصادية الإسلامية على النظم الغربية، فيذكر على سبيل المثال مقطعاً للرئيس جمال عبد الناصر عندما كان في ذروة مجده الإيديولوجي يقول فيه ما يلي:

"إنّ الثورة التي أعلناها في 23 يوليو عام 1952 في مصر تحمِل الهدف نفسه الذي أعلنه الإسلام في بدايته. ينبغي تحرير الفرد من العبودية والإقطاع والقمع الرأسمالي. إنّ الحرية الوطنية مشروطة بالمساواة والإخاء بين البشر. وهما يشكلان قاعدة الاشتراكية الاقتصادية. إنّ أوّل دين دعا البشر إلى الاشتراكية كان هو الإسلام، ومحمد هو إمام الاشتراكية". (محمد أركون، م. س، ص 38)

يبقى أن نختم ببعض الخطوات النقدية التي يمكن أن نستخلصها من النص الأركوني الذي هو في الأصل نص يحمل طرحاً منهجياً نقدياً، ومقاربة تحمل في طياتها مطرقة تهدم المسلمات والبداهات والتلفيقات التي اعتاد عليها الخطاب السائد منذ زمن على ساحة الفكر الإسلامي.

خاتمة: نحو خطوات نقدية عملية

يمكن أن نلحظ إصرار أركون على السعي الدؤوب نحو **استقلالية الساحة العقلية والثقافية** التي كان قد عرفها الفكر الإسلامي في الحقبة الكلاسيكية الذهبية بالقياس إلى الساحة الإيديولوجية والسياسية، وذلك عن طريق التخلّي عن المماحكات الجدالية، والتصريحات التبجيلية، واستبدالها بإعادة التفكير الجذري بمجمل المسائل المتعلّقة بالخطابات الإيديولوجية الشائعة حالياً، وفق منظور "معرفي منفتح على الظاهرة الدينية" بشكل عام، ورفض التقوقع داخل دين واحد، لكي يُصار في ما بعد إلى الخروج منهجياً ومفهومياً من السياج الاتباعي القروسطي الذي وضعه التراث اللاهوتي. لذلك، وانطلاقاً ممّا تقدّم، يمكن تلخيص الخطوات النقدية التي يزخر بها كتاب "الإسلام، الأخلاق والسياسة" بثماني نقاط:

1- ينبغي من وراء التركيبات العقيدية لأصول الدين وأصول الفقه استخلاص ما يلي: توجد في ما وراء الآيات القرآنية وتعاليم تجربة المدينة نواة فريدة من المعاني والدلالات، لا يجوز التغاضي عنها والاكتفاء فقط بما يقدّمه علماء الدين من تفسيرات.

2- ينبغي أن تؤخذ بالاعتبار كلّ المنتوجات العقيدية والتجارب الدينية المتفرّعة عن التجربة التأسيسية، والتي تمثّلت بالمذاهب والمدارس والطوائف على تعدّدها، لكونها محاولات لتجسيد الأخلاقية القرآنية في التاريخ البشري المحسوس.

3- ينبغي الخروج مرّة واحدة وإلى الأبد من إطار الأدبيات البدعوية الموروثة.

4- ينبغي أن يتمّ تقويم الطوائف والمذاهب بالقياس إلى مقاصد الأخلاقية القرآنية من جهة، ثم بالقياس إلى إكراهات وحتميات كل منعطف تاريخي، وكل وسط اجتماعي ثقافي من جهة أخرى.

5- ينبغي موضعة الأخلاقية القرآنية بالقياس إلى الشروط النقدية لكل إنتاج معرفي، باعتبار أنّ الخطاب الديني ليس إلا إنتاجاً معرفياً من ضمن منتوجات أخرى وخطابات أخرى مختلفة.

6- وضع حدّ للامتيازات اللاهوتية التي خلعتها على نفسها بعض الفئات سابقاً باسم الدين الصحيح، أو الإسلام الصحيح الذي ينفي ما عداه، ويرميه في ساحة الخطأ والضلال والزندقة.

7- ضرورة الانتقال من مرحلة التفكير اللاهوتي العقيدي إلى مرحلة البحث العلمي المنفتح على دراسة تجسيدات وفتوحات الأخلاقية القرآنية داخل مجرى الزمن التاريخي الأرضي، وليس داخل مجرى الزمكان المقدس والمقدّس للمخيال الديني كما لا يزال يفعل المسلمون اليوم.

8- إعادة الاعتبار للمنظور المعرفي الذي أسّسه فلاسفة العرب والمسلمين، ثم فرض النقد الفلسفي داخل نطاق الفكر العربي الإسلامي من جديد.

يبقى أن نشير ختاماً إلى أنّ غياب الهمّ الأخلاقي والفكر الأخلاقي قد ترك، حسب أركون، الساحة شاغرة أمام أتباع الحركات الإيديولوجية الذين يدعون إلى تطبيق الشريعة كما هي، بحرفيتها، باعتبارها قد حُدّدت وفقاً للمبادئ الأخلاقية والدينية للقرآن والسنّة. لقد نتج عن هذا الغياب انتشار الإيديولوجيا الطوباوية الوردية التي بإمكانها تحريك الجماهير في سبيل ردّ هجمة الغرب والوقوف سدّاً في وجه التحديات التي أوجدها. لذلك اخترت أن أختم بالنقد الذي وجّهه أركون إلى النهج المتّبع من قبل الحركات الإسلامية وإلى خطاباتها المعبّئة للجماهير، إذ يجدها تتحرّك ضمن ازدواجية فاضحة تفصل بين الشعارات المطلَقة وبين حقيقة الفعل والواقع، كما أنّها تحقق قطيعة بين الدعوة القرآنية وما تتضمّنه من تعالٍ وتنزيه وبين الممارسات السياسية الضيّقة باسم الإسلام، فيقول: "إنّ هذه الحركات السياسية إذ ألقت على كاهل الإسلام مسؤولية كلّ الأعمال المنقذة والمخلّصة للشعب من همومه وآلامه، قد خلقت نوعاً من الأقنوم الضخم الذي أنساها حتى الله مؤلّف هذا الدين، بحسب المنظور الأكثر أرثوذكسية. وقد اختفى علم التيولوجيات والإلهيات من الساحة الثقافية الإسلامية كما اختفى علم الأخلاق والفلسفة السياسية. لقد انقرض العلم والعقل والفكر الحر. (...) إنّ هذا الإسلام التاريخي السياسي قد أساء إلى فكرة التعالي والتنزيه التي دشّنها القرآن في اللغة العربية، والتي تجلّت على مدار التاريخ في شخصيات روحية ذات ورع وزهد كبيرين. والواقع أنّ التحليل الدقيق يبيّن لنا أنّ هذا الإسلام الأقنومي ليس هو في نهاية المطاف إلا خطاب الملجأ والملاذ، خطاب المأوى والمخبأ، خطاب الحجة والتعلّة، خطاب الوسيلة والعذر لتاريخ معقّد مليء بالمشاكل والآلام". (محمد أركون، م.س، ص 168)

وأخيراً نسأل: إلى متى ستبقى هذه المشاريع النقدية أسيرة دفتي الكتب، وجدران القاعات المغلقة، والحلقات الفكرية الخجولة، في حين تحتلّ شاشات البث المباشر وبلا رادع نماذج تحوير المعنى وتشويه الحقائق؟


MominounWithoutBorders


@ Mominoun_sm


Mominoun

الرباط – المملكة المغربية
ص.ب : 10569
هـاتـف: 00212537779954
فاكس: 00212537778827
info@mominoun.com
www.mominoun.com